

東洋大学学術情報リポジトリ Toyo University Repository for Academic Resources

メイヤスーと思弁的實在論

著者	清水 高志
雑誌名	国際哲学研究
巻	6
ページ	85-95
発行年	2017-03
URL	http://id.nii.ac.jp/1060/00008855/

メイヤスーと思弁的实在論

清水 高志

思弁的实在論speculative realismと呼ばれる思想的潮流は、内部にさまざまな異質の動向を孕みつつも、大きな反響を巻き起こしてきた。2007年に、ロンドン大学ゴールドスミス校で行われたシンポジウムにおいて、メイヤスー、ハーマン、ブラシエ、グラントの4名が集まったことが、この運動の端緒となったが、こうした舞台を準備したのはその前年に発表されたメイヤスーの*Après la finitude*. (『有限性の後で』)¹と、そこで展開された《相関主義批判》であった。この《相関主義批判》という論点は、ポスト構造主義までの西欧哲学の限界を抉りだすべく、メイヤスーがこの著作のうちで明確にしたものだが、先の4名もそれぞれに立場を異にしながら、相関主義の超克という問題意識において一致をみたのである。

思弁的实在論は、広義には《相関主義批判》という論点に共鳴しつつ、相関性の外部にある实在をいかに捉えるか、という課題に取り組む21世紀の思想動向を指したものである。ハイデガーの道具分析やブリュノ・ラトゥールのハイブリッド論などを經由してオブジェクト指向存在論(OOO)を展開するグレアム・ハーマンや、多くの場合ホワイトヘッドやラトゥールに共感を寄せている思弁的实在論のフォロワーたちはいずれも、相関主義を超えたところにある实在やモノをどう考えるかということを主軸にしているが、そもそもメイヤスーがこうした論点に逢着したのは、实在や世界だけを問おうとしてのことではない。自分が現にあるありかた(即自)以外の世界や自分の状態、そうしたいわば他界や彼岸の状態について、私たちは何を知ることができるのか？ といういささか宗教的な問題意識、むしろこれが、彼にとっての根本問題であった。本稿では、『有限性の後で』の中盤までの議論を検討しながら、思弁的实在論が切り拓いた思考の成立過程を、いま一度この《即自性》や自己という主題に立ち戻りつつ再考する。そして、20世紀の思想潮流とは異なる新しい实在論が、どうしてこのような思索のなかから芽生えるにいたったのかを、考察してみることにしたい。

1. 信仰主義とポストモダン

『有限性の後で』の第1章においてメイヤスーは、人類以前の出来事(「祖先以前の出来事」)のような、即自的に知りようがない事について、根本的な疑念を持たない人々を《素朴实在論者》と呼び、まず批判を加えている。彼らは客観的な世界の安定性や、その自然法則の普遍性への信頼に基づき、そうした人間不在の出来事について語る。しかしそれらのさまざまな知識もまた、検証可能な暫定的な情報として、科学者集団の合意のもとで知られているに過ぎず、そもそも人間の精

神との相関を抜きに、そうした出来事を語ることはできない、というのだ。²メイヤスーにとって彼らは、自分が相関性のなかにいることが最初から分かっていない人々である。人間の精神から独立してある実在とは何か？　これが彼の最初の問題提起である。

とはいえ、彼は人間精神と世界の相関的なありかたに、ただ自覚的であればいいというのではない。こうした相関性を前提とした議論は、カントが彼以前の哲学を思弁哲学と呼び切り捨てて以来、むしろ西洋哲学の基本的な前提としてさまざまなヴァリエーションを生みつつ展開されてきた。こうした傾向を持つ《相関主義者》たちは、メイヤスーによれば大きく2種類に分類されることになる。

まず、カント的な《弱い相関主義者》と呼ばれる者たちは、人間精神による関与から離れた出来事は、即自的に捉えて認識することは出来ないが、しかしそれが少なくとも無矛盾的なものとして存在することを思考することはできるとしている。これに対し、《強い相関主義者》たちは、そもそもそうした人間の関与の《大いなる外部》については、それについて何かを認識することはおろか、思考することすらできない、と見做している。批判哲学から後の、ポスト構造主義までの発想はいずれも——相関そのものを逆に主体的に強く肯定して2項性を乗り越えようとするヘーゲルのような例も含めて——彼によれば、こうした《強い相関主義者》の立場のなんらかのヴァリエーションなのである。³

『有限性の後で』では、この《強い相関主義者》は、幾人もの登場人物たち（《～主義者たち》）によって執拗に繰り広げられる、あらゆる議論の中心にいる。彼は一見するとメイヤスー自身よりなお強い光彩を放っているかのようだが、にもかかわらず厳しく批判されねばならない。《強い相関主義者》はすでに述べたように、みずからの理解を超えたもの、たとえば相関性を超えた絶対なるものについて、それが思考不能で隔絶しているということ以外に、何も明確にすることができない。即自でない状態について、彼は不可知論以上のものを示しえないのだ。それゆえ《強い相関主義者》は、それら隔絶したものの存在を否定するのではなければ、かえってそうしたものをアド・ホックに、盲目的に肯定するほかないのではないか？　このようにメイヤスーは問い質すのである。

相関性の根本化と共に出来るのは、いわば、存在と思考の可能なる全き他者化〔*tout-altérisation possible*〕である。いまや、思考不可能なものは私たちに対し、他なる思考はできないという私たちの不可能性のみをつきつけるのであり、思考不可能なそれが他なるしかたで存在することの絶対的な不可能性を突きつけるわけではないのだ。（中略）今日、進んで「絶対者の終焉」と言われている事態は、正反対に、絶対者に対して驚くべきライセンスを賦与することに他ならないのだ。⁴

《強い相関主義》は、そこから隔絶したもの＝絶対者について、なんらアクセスできないが、それはそうしたものの「存在」と、そうしたものをめぐる「思考」とが、完全に自分にとって他なるものになるということを意味している。とはいえ、それでも絶対者は消滅するわけではないから、《強い相関主義者》の主張は、結局のところ不合理なまま、ただ受動的にそれを受け入れるよう要請されているにひとしい。こうした意味での思考の放棄は、「不合理ゆえにわれ信ず」といった類の、宗教的な信念と何ら選ぶところがない。メイヤスーによればそれは、与えられた具体的な客観世界のありようをそのまま受け入れるということではしかないのだ。《強い相関主義者》は、不可知論であ

りながら、実は対象世界の状態にきわめて依存的なのである。

したがって、「思考の脱—絶対化」と見なされる形而上学の終焉は、絶対者への任意の宗教的（あるいは「詩的—宗教的」）信念を理性によって正当化することに存する。なぜなら宗教的理念はそれみずからに立脚するしかないのだから。言い換えるなら、こうなる——形而上学の終焉は、絶対者への権利要求の合理性を放棄した結果として、宗教的なものの激しい回帰という形を採ることになった。⁵

ポストモダン的な文化批評が、実際のところ文化相対主義を主要要素として含むあらゆる相対主義の変形であるに過ぎず、与えられた状況を受け入れるだけの現状肯定思想なのではないかという指摘は、すでに多くの論者によってなされているが、メイヤスーの相関主義批判が、まずもって同様な疑念に根差すポストモダン批判でもあることは、改めて強調しておく必要がある。マルクス・ガブリエルによれば、このような現状肯定主義はラディカル・デモクラシーにとっても大きな脅威であり（つまり扇動やポピュリズムに免疫がないのである）、メイヤスーが不可知論的な言論に断固として対抗している理由もそこにあるという。⁶《強い相関主義》の一見不可知論的で懐疑的なポーズの裏にある、客観世界への依存性と盲信性を、メイヤスーはかくして、《信仰主義》の名のもとに断罪する。彼によれば、《強い相関主義者》による他の立場への批判を踏まえたうえで、積極的にその対岸にあるもの、つまり《大いなる外部》へとアクセスし、即自でない状態について「考える」のでなければ、そもそもこうした事態は解決できない。またそうでないかぎり、私たちは真の実在を捉えることも出来ないのだ。①社会変革を志す思想から、②文化相対主義的なポストモダン、そしてさらに③思弁において実在を考えることへと、現代哲学の舞台は移りつつある。こうした問題意識のもと、メイヤスーが繰り返し広げるのは、一つの確信に到達するまで、デカルトのようにどこまでも懐疑を練り上げるという、驚くほど反時代的な営為である。

2. 絶対性としての偶然性——主体とモノの非対称性を超えて

こうした根本的な懐疑を検討する前に、まず踏まえて置かねばならないことがある。それは《強い相関主義者》が語るように、《大いなる外部》が、なにか即自的なものとして思考されることがつねに否定されることが明らかになったからといって、それがもう「不可知なものとして与えられた」ということにはならない、ということである。相関主義が、みずからの立場が相対的なものであることを自覚するからといって、そこで（それを相対的なものたらしめる）絶対がただちに現前するわけではない。エリー・デューリングが、ある種のコンテンポラリー・アートに対して行った、実質的にはポスト構造主義批判でもあった、《ロマン主義》批判を想起しよう。⁷「不可知なもの」としての剰余を強く意識し、たんなる個々の即自的なものを否定するために、むしろ主客の相関関係のプロセスのほうを実体化して肯定するという形で、「主体」を批判するという方法、それによって「形而上学」を批判するという言説は、20世紀までにすでに多く現れたが、⁸メイヤスーはこれらにも公然と批判の矛先を向けている。こうした議論においては、認識の外部にあるモノは、主体との相関関係に取り込まれ、いずれにせよそこに回収されてしまわざるを得ない。主体をどこまでも否定することで、《大いなる外部》へとアクセスしようとすることは、結果的には別種の主体化を次々

ともたらずただ、というのである。⁹ポスト構造主義までの「差異の哲学」は、結局のところ「主体化されたモノ」についてしか語っておらず、《強い相関主義》を強化する役割しか果たしていないのだ。

メイヤスの議論を、さらに別の角度から補強してみよう。相関主義の問題とは、主体と対象（モノ）、認識するものと認識されるものの、上述のような非対称の問題であるにほかならない。カント的な主体は、認識される対象をその悟性の働きによって綜合するものであり、そのかぎりにおいて複数の対象を相手どる唯一の主体（およびその認識の条件）がある。この唯一性は、そのまま主体の対象というものに対するアドバンテージをなしており、《弱い相関主義者》は、「認識はできないが思考はできる」という形で、こうした優位を《大いなる外部》、物自体についても持ち続けている。——これに対し《強い相関主義者》は、そうした意味での主体を否定し、そのような主体が確立されるプロセス（それをここでは「主体化」と呼ぶことにしよう）を阻害するものとしての外部性や絶対者を導き入れることによって、主体化を分裂させ、切断し、複数化してしまう。彼らの相対主義的な不可知論の実態はこうしたものである。とはいえ、このときそうした外部性もしくは絶対者は、メイヤスにいわせれば、それが〈別様である可能性〉を知りえないまま、ただ与えられている。つまり、なんらかの《即自の状態》としてハブニング的に与えられてはいるが、《非即自の状態》としては、それは思考されようがないのである。さらにいえば、それが別様であることを《知りえない》がゆえに、それは実質的に唯一のもの、絶対者であるかのごとく与えられている。だが実際には、その都度〈別様〉でもあり得るのであり、偶然な《事実性》として与えられているだけなのだ。

ある主体化が、複数の対象をその悟性の働きのうちで扱うとされていたのに対し、主体化を断絶させ、複数化するとみられる外部、モノは、このように不確定で散発的な形でしか登場しておらず、主体が対象にたいして持っていた優位——複数のものに対する唯一のものであるというアドバンテージ——は、モノの側には成立する余地がない。大いなる回収者、綜合者である主体にあったような一貫した性格が、モノにはなんら見出されておらず、それが何か「絶対者」のように現れるのも実は錯覚でしかない。ここでは《大いなる外部》、モノの介在は、あらたな主体化のためのたんなる幕間劇、仕切り直しに過ぎないのだ。実在としての世界を、私たちが決して捉えられない理由もここにある。主体が優位性を保ち続けるロジックは、この種の「主体」批判、「形而上学」批判によって、いささかも揺らいでおらず、《強い相関主義者》もまた、主体優位の議論の延長線上に身を置いている。

こうした状況から脱却するための手がかりは、メイヤスによれば、「その都度〈別様〉でもあり得るものとしての事実性」それ自体の根源的なありかた、その一貫した性格をとらえること、そしてそれを「絶対的なもの」として思考するところにある。

もし絶対者が今なお、相関的循環によって妨げられることなく思考可能であるとすれば、そうした絶対者は、ただ相関主義の強いモデルの第二の決定それ自体を絶対化することで得られるものであるしかない——すなわち事実性の絶対化である。言い換えれば、もし事実性の下に隠された一つの存在論的真理を発見できるならば、そしてもし、事実による脱一絶対化に力を与えているその源泉そのものが、正反対に、ある絶対的存在へのアクセスであるということ把握できるならば、私たちはいかなる相関主義的懐疑論でも達しえない真理へのアクセスを開

いたことになるだろう。¹⁰

さまざまな形で〈別様〉にあり得る、《事実性》そのもの、非即自な《事実性》へと遡及すること——主体と対象（モノ）の間に見られた前述の非対称性を転倒するために必要なのは、こうしたアプローチである。《事実性》は一見したところ、「思考の不可能性」であると思われたし、ただ与えられていたに過ぎなかったが、むしろその意味では、それこそが「絶対者の知」をもたらし、しかも「事物」に即してそれをもたらすとも考えられるのだ。

事実性こそ絶対者の知であると明らかになるだろう。なぜなら、私たちは最終的に、思考の不可能性であるとこれまで誤って捉えていたことを、事物のなかに位置づけ直すことになるからだ¹¹

すでに述べたように、「絶対者の知」へと転倒されるためには、《事実性》はその都度与えられるだけではなく、それを規定する特有の性質を持たねばならない。それが、なんらかの「状態」においてあり、事物のうちにあるのであれば、むしろ、さまざまな形でこうした《事実性》が〈別様〉にあり得ること、すなわち偶然性こそが、《事実性》について一貫して——必然的に——語られうることだと、メイヤスーは主張する。《事実性》を「絶対者の知」に変ずること、《事実性》を絶対化することとは、偶然性の絶対性を承認することである——これが、非即自的な《事実性》についての彼の第1の規定である。

3. 《即自的》でない自己

このように、《事実性》のうちにある偶然性が、絶対的なものについての知の端緒であることをメイヤスーは強調したが、そもそもその偶然性ですら、実際には私たちにとってのものでしかあり得ず、絶対性とは言い難いのではないだろうか。ここまでの時点では、彼の主張は十分に説得的ではなく、そうした疑問が浮かぶことは避けがたい。そこでメイヤスーは、例によってさまざまな主張を持つ人物たちを登場させ、問題を丹念に掘り下げることになる。そこで議論の焦点になるのは、「私たちの死後」をどう考えるかという主題である。このあたりは『有限性の後で』の白眉であり、ここにおいていよいよ、《即自性》と自己というメイヤスーのもう一つの主題が、大きくクローズアップされるのだ。

メイヤスーがまず登場させるのは、2種類の独断論者たちである。彼らの見解は対照的で、そのうちの一人は私たちの死後も、私たちの存在が神の永遠の観想のもとに存続すると主張しており、もう一人は死によって私たちの存在はすべて無に帰すると考えている。当然ながら《相関主義者》は、これら両名に対し、「私たちにとって」ということの外部を、即自的に、「私」の状態として知るということにはそもそも矛盾があり、こうした主張はいずれも独断的にはなしえないといって批判することになる——不可知論的な《相関主義者》と、独断論者たちの三つ巴の論争が、まざまざと描き出されるわけである。

しかしながら、これら三つの立場に共通点がないわけではない。彼らはいずれも、「私たちにとって」知られるもの以外の状態がそもそも「ある」ことを認めているし、それについて（即自的にで

はないにせよ) 思考できると考えている。言い換えれば、所与の状態として与えられる状況にみな依存的なのだ。それゆえここで、もう一人の論者が現れて、不可知論的な《相関主義者》は、相関主義そのものの原則に矛盾しているのではないか、という疑念を呈することになる。そしてこの論者は、「私たちにとって」知られるもののみが結局は存在し、それ以外は思考不可能であると主張するのである。こうした見解に立つ人物——《主観的観念論者》は、先の三つの立場のすべてと異なる見解を持ったあらたな登場人物である。

さて、こうした批判に対して、不可知論的な《相関主義者》も黙ってはいない。彼は、「私」が存在しない状態で、即自的にその状態を思考することは不可能だが、私がない状態になることを排除する原因を見出すこともまたできない、と反駁する。——「私は考える、ゆえに私はある」というのがデカルトの懐疑の到達点であったが、「私が少なくとも現在のように考えもせず、存在もしない」という状態について、「考える」ことは少なくとも可能である。死において「私」が〈別様〉なものになるということ、その《事実性》についてならば私たちは考察できるのであり、そうした条件のもとで自分は先のような不可知論を展開し得るのだ、と彼は強調することになるに違いない。

このとき、最後の論者である《思弁的哲学者》が出現する。このあらたな人物はこれまでの議論で、なんら絶対的なものが登場していないことに強い不満を表明する。——彼によれば不可知論的な《相関主義者》は、まったく偶然に〈別様〉でありうる可能性をもつ《事実性》というものを、デカルトのコギトよりもさらに根源的なものとして見出さざるをえなかった。またそれについて思考することが可能であると主張したが、こうした《事実性》こそが、あらゆる否定や懐疑にも関わらず逆説的に成立し続ける絶対的なものだというのに気付いていない、と批判するのである。この《思弁的哲学者》にとっては、「私は考える、ゆえに私はある」という状態は、《事実性》によってもたらされた状態の一部分に過ぎないのである。

こうした議論は、西洋の知的伝統からするともちろんきわめて異例であるが、東洋にはむしろ類似したものがあり、ナーガルジュナの『中論』で繰り返される4段階の否定の論法(テトラレンマ)を思い起こさせる。論点を明確化するために、その点についてもここで触れておくことにしよう。

たとえば中論の18章の第8偈に現れる典型的なテトラレンマ(4句分別)では、最初に①「すべては真実(如)である」という命題が語られ、次に②「すべては真実でない」という命題が述べられる。①は素朴に現実の世界を信じる者の見方であり、②は現象はすべて一刹那の後には変化するという洞察をもったものの見解である。そして三番目に③「すべては真実であり、かつすべては真実でない」という命題が述べられる。①のような素朴なものにとっては真実であり、修行をして②のような見解をもったものには真実でない、というのである。

しかしこれらは、ある刹那の次の刹那に起こることにいずれも依存したもののなので、第4の命題④「すべては真実であるのではなく、かつすべては真実でないのではない」が説かれなければならない。仏教では何か対象を否定するとき、次の対象が浮かんでくるような否定、対象のあり方にその都度左右される否定を相対否定と呼び、そうでない否定を絶対否定と呼ぶ。¹²「空」が理解されるのはこの絶対否定によるとされるが、③まではいずれも否定対象の状況に依存した、相対否定によるものである。それゆえ④では、③そのものが否定され、何らかの対象に依存しない(無自性な)かたちで、③の不可知論自体がさらに転倒されねばならない。④の命題は、なんらかの対象について語られるわけではないが、すべての対象について真実なことを述べており、「空」の立場からこうした否定を行う何者かも、また確かなのである。(真如の確立)

こうした否定の論法は、メイヤスーの『有限性の後で』の核心部分の議論と類似したものであることが分かるだろう。①と②は、一方は肯定的、他方は否定的という違いはあるが、それぞれに祖先以前の言明を行う独断論者たちの主張である。また③は、不可知論的な《相関主義者》そのものである。④はというと、それこそがまさに、③の命題のうちに絶対的なものが現れておらず、与えられた状況に盲目的に依存しているといつて批判する《思弁的哲学者》である。メイヤスーが、現実世界の法則の安定性への疑念だけを語っていると考えるのは、ナーガルジュナの空論が虚無ばかりを語ったものだと考えることと等しい。彼らの思想は、むしろ大いなる肯定の思想へと繋がるものなのだ。中論派のロジックを踏まえて言うなら、われわれは非即自的な自己を、無自性で空なものであるかぎりにおいて思考し、感じることができる。そしてそれを単に客観的に否定することは素朴なのである。

4. 非 - 不可知論的な《強い相関主義者》としての《思弁的哲学者》

そもそも、「私は考える、ゆえに私はある」ということが、即自的な自分の状態という、《事実性》に基礎を置く状態と結びつけて考えられざるをえないということは、何を意味しているのだろうか？ 即自的でない主体の存在や状態を語ろうとするのであれば、コギトはそれ自体より他の論拠を持ってくるしかないし、コギトによってそれが確かなものであるとされた対象世界についても同じことが言える。——たとえば対象世界の整合性が主体の総合によって保証されるというのであれば、カントが言うようにコギトはあらゆる現象にともなって否定しがたくあることになり、未来や過去についても相応に安定した世界像が得られることになるだろう。それは主体についても、対象についても言えることであるが、しかし実際にはある即自的な自分の状態、つまりある《事実性》と、別の即自的な自分の状態とが整合もしくは接続することが、「考える主体」を確かなものになっているのである。

その意味で、即自的なコギト以外の主体は、こうした整合や接続からみて事後的なのだ。さらに言えば、即自的なコギトすら、即自的なコギトとともに見出されるもの、《事実性》としてのある状態同士の、思考以前にある結びつき、変化——つまり〈別様にある〉こと、偶然性——から見て、先んじてはいないのである。そしてこの接続や変化の《事実性》と、そこからの事後性において考えることが、コギトが懐疑の果てになお否定され得なかったのとまさに同じように、つねに否定され得ないのを見出したこと、ここにメイヤスーの発見の核心があるのだ。

《事実性》とは、それを考える主体に先立っており、しかも主体でないとも言えないものである。——それ自体は〈別様に〉なった主体として、即自的に《ある状態》とともにある。しかもこの「状態」は、奇妙なことに主体の不在、死という「状態」まで含んでいるのである。そうでなければ、《事実性》としての未来の「状態」は、ただ過去の即自的な主体によって、対象的に思考されているというだけになってしまう。つまり素朴實在論的に、客観的世界の安定性への信頼に根拠をおいて、そうした未来を語っているだけになってしまう。

メイヤスーが登場させる《思弁的哲学者》は、不可知論的な《強い相関主義者》に対抗し、議論のなかに何も絶対的なものを提示できていないといつて批判するが、同時に彼の主張のほとんどをぎりぎりまで承認することによって、そうした批判が成立している。つまり、メイヤスー自身である《思弁的哲学者》は、非-不可知論的な《強い相関主義者》なのである。

ある即自的な「状態」、ある《事実性》において、ある主体が別の即自的な「状態」にある主体や、その「状態」について考えるというとき、その関係は入れ子になっている。つまり、考える即自 a から見て、考えられる即自 b は、対象として即自 a に捉えられており、その限りで即自 a と相関的な関係にある。即自 a は、即自 b を考えている「状態」にあるのだ。

しかしながら、即自 b もまた、その《事実性》のもとにある主体を持っていなければならない。そうでなければ、それは即自ですらない。そもそもどんな場合も、コギトは相関的なものであったのだ。このとき、主体をいわば安定した媒介項として、即自 a と即自 b を整合、接続させることによって、即自 a と即自 b のこの入れ子関係を考えてはならない。——それこそが、相関主義を「肥大化するプロセス」にし、先述の主体化をもたらすのだからだ。これは、相関関係以外のものが、そもそも存在しないとする、《相関主義的観念論者》の立場である。

むしろ逆に、即自 a も即自 b もそれぞれに相関的なものとしてあるのだが、即自 b にとって、それが即自的にあるところの主体は、即自 a からすると断絶している、対象として、またその《事実性》としての「状態」を考えることができるのみである、とするならば、相関主義を不可避なものとして認めつつも、《大いなる外部》について考えることができる。しかもまた、それが《事実性》である限りにおいて、事後的にそれを思考することとは別に、そこに即自的になんらかの主体を置くことができる。いや、置かねばならない。そうした主体ぬきでは、どんな即自も成立し得ないのだからである。

5. 中性化する生と死——ジェイムズからメイヤスーへ

メイヤスーは『有限性の後で』において、ヒュームの経験論についても言及しているが、¹³こうした諸状態の接続（あるいはうまく接続しない結びつき）が、主体や対象のありかたに先立つ最初のものであることをはじめて明確に主張したのは、むしろヒュームですら主体を素朴に、安定的に想定しているといつて批判した、W・ジェイムズとその根本的経験論であろう。¹⁴メイヤスーが《事実性》という名のもとに浮き彫りにするのは、諸現象を整合し、総合するとされた主体の成立に先立つ「状態」であり、主体も対象もそこではいまだ、整合や接続によって肥大していない、ある種の経験である。メイヤスーはこうした《事実性》のうちに、偶然性という性格を見出したが、ジェイムズが語ったのは主体と客体が分離して成立する以前の経験としての純粹経験である。ある純粹経験は、それが後発する別の純粹経験とうまく接続するとき、後発の純粹経験を「予期していた」主体となり、後発する純粹経験は「予期された」対象として扱われるが、それ自体経験である接続という事実が、それらの分離に先立っているとジェイムズは考えた。

《事実性》は、通常の意味での主体化に先立っており、しかも対象世界の安定的な成立をも脅かすものだが、主体と対象が即自的に、(ジェイムズ風に言うなら)未分化に結びついたものでもある。未分化であるがゆえに、別の即自的な主体からは理解不能な断絶を秘めているのだ。即自的な「状態」と即自的な「状態」の整合や接続以前には、単独の即自的な「状態」そのものが持つ孤絶がある。《強い相関主義》の前提を維持したまま、それを徹底しつつ、主体についても、対象についてもこうした孤絶を確保したところに、メイヤスーの異常な着眼がある。主体も対象も、こうした批判をくぐる前にはただ、なんらかの主体化のプロセスやそれによる総合に、回収されるべきものとしてしか与えられていなかった。カントが思弁的哲学として切り捨てた、実在についての思考は、い

まや複数の即自の「状態」の入れ子構造に由来する断絶やずれを考察するという形で、ふたたび私たちの前に姿を現すのだ。

ジェイムズの理論は、主体と対象の未分化性を、それらの中性一元論という形で説明していた。別種の即自の「状態」の結びつきを、「死後」の即自の「状態」について考えるという設定のなかで極限まで問い詰めていったメイヤスーは、主体の優位性や自然法則の安定性以前にある、主客の即自的な「状態」の経験へと、相関関係の対構造をミニマム化したとも言えるだろう。しかしそうしたミニマムな即自の「状態」が次々と連続するあり方を考えるならば、主体が「生きてある」とことと、「死後にある」とことは、異質なものとして截然とは分離できないことが分かる。つまり、生きてあり、また主体が優位にあるということは、そうした即自的な「状態」の連続の後に見出されるものなのであって、現在であれ過去であれ、生の突端もしくは内部にあるそれぞれの「状態」は、それ自体としては「死後」と同じように不可解なまま孤絶しているのである。ジェイムズにとって純粹経験が主客の分離以前の経験であったように、メイヤスーにとって《事実性》は、他ならぬ生と死を中性化する経験としてあるのだ。

6. まとめ

以上論じてきたように、非《即自的》な自己を思考するというメイヤスーの問題意識は、実際には、死と生を中性化するものとしての《事実性》について思い巡らせるなかで成立してきたものであるように思われる。人間不在の状況での世界のあり方や、自然法則の安定性への疑義が語られたり、また数学的存在の实在性が論じられたりするのとは、死と生をめぐる思索から見て二義的であり、メイヤスーが紹介されるにあたって、そうした側面にのみ関心が向けられるのは、やや残念であるとも言える。

死と生の中性化という主題は、死者にとっての現世のあり方に依存しないで、死後においてなんらかの生がありうるという、彼の独自の復活思想にもなだらかに繋がっており、そこでは現世とは関わりのない神があらたに《到来すべきもの》として語られることになる。¹⁵紙幅の都合上、ここではそれらの議論について詳細に検討する余裕はないが、メイヤスー自身の最大の関心は、まさにそうした救済の問題にあるものの、その過程で彼が試みた執拗な懷疑から、人間以前からある孤絶したモノという主題がはっきりと浮かび上がってきた。また、メイヤスーは相対主義の形態を採った現状肯定思想に対して抵抗を試み、それを不可知論と癒着した《信仰主義》として批判し、人間との相関性以前にあるモノや世界のあり方という主題をこの批判に織り交ぜていったが、結果としてそれが、ポストモダン思想を超克するヒントとしてモノや實在に着目し、いずれも《相関主義批判》を共有するという、思弁的实在論周辺の立場を理論的に立ち上げる基盤になっていった。¹⁶

メイヤスーの思考が、現代哲学の新しい時代を開く起爆剤となったことは疑い得ない。にもかかわらず、彼自身はあらゆる魂の救済という主題を思索し続ける神学的、宗教的な哲学者であり、その根源的な懷疑は、キリスト教的な救済思想に擬せられた外見を超えて、いまだ不完全にはあるが、宗教的なものの普遍的な核心に触れようとしている、そんな風に捉えることもできるだろう。

略号

Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, 2006. をAFと省略する。

参考文献

千葉雅也ほか、2015年、岩波講座『現代』第七巻 親密権の変容、岩波書店。

桂 紹隆、五島 清隆、2016年、『龍樹『根本中頌』を読む』、春秋社。

註

- ¹ Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, 2006. 邦訳 カンタン・メイヤスー『有限性の後で 偶然性の必然性についての試論』千葉雅也、大橋完太郎、星野太訳、人文書院、二〇一六年。
- ² ここでメイヤスーは、自然法則の安定性を証言する知識を、科学者集団の合意に基づく暫定的なものとして、まず科学的な知識のほとんどが専門集団の社会的合意に拠るものであるとする立場、つまり社会構築論を前提としたうえで、それが相関的であると批判している。彼のこうした主張は、社会構築主義に対する批判や懐疑も、モノ - 人間のハイブリッド的な関わりを、複数相互に牽制させるように作用させつつ行うのでなければ独断的なものになる、とブリュノ・ラトゥールならば言うだろう。とはいえ、メイヤスーあくまでも人間主体の側から相関性を考え、その果てにそれを超えた外部を考えようとするのであり、こうした批判は、いわば實在論を思想的にリニューアルするための前段階的な思考実験なのである。
- ³ AF, pp.63-64. 邦訳 六八頁。
- ⁴ AF, p.73. 邦訳、八〇頁。
- ⁵ F, p.74. 邦訳、八〇頁。
- ⁶ マルクス・ガブリエル、スラヴォイ・ジジェク『神話、狂気、哄笑——ドイツ観念論における主体性』、大河内泰樹、斎藤幸平他訳、堀之内出版、二〇一五年、一五七—一五八頁。
- ⁷ Elie During, « Prototypes : un nouveau statut de l'œuvre d'art », in *Esthétique et société*, Colette Tron (dir.), Paris, L'Harmattan, « Esthétiques », 2009, pp.15-50. 邦訳 『現代思想』2015年1月号 特集=現代思想の新展開 2015-思弁的實在論と新しい唯物論、武田宙也訳、青土社、二〇一四年、一七七—一九九頁。]
- ⁸ AF, pp.63-64. 邦訳『有限性の後で』、六八頁。ここでは、ニーチェ、ベルクソン、ヘーゲル、ドゥルーズらが例として挙げられている。
- ⁹ この立場からは、たとえば差異と反復の相関のうちで、その相関を超えるものとしての差異に比重がかかっているベルクソン主義的な初期ドゥルーズもまた、こうした相関をホーリズム的に拡張した思想として批判されることになるだろう。この種のホーリズムは、各々の項としての主体を否定し、ある種の《欠如》として宙吊りにすることによっていよいよ拡張されることになる。だが一方で、ガタリによる機械の概念によって影響を受けた『アンチ・オイディプス』以降のドゥルーズにおいては、主体そのものを小規模なまま別様に変質させるという主題が現れており、こうした異質化された主体が、それ自体変容する「横断移動する」事物に関わるとされている。
- ¹⁰ AF, pp.83-84. 邦訳、九二頁。
- ¹¹ AF, p.84. 邦訳、九三頁。

- ¹² ブッダパーリタ（仏護）ら、中観帰謬論証派による中論解釈は、いずれもこうした絶対否定という立場を打ち出している。デカルトは『省察』において、遠くから歩いて塔を眺める人がそれを「円い塔」だと思っているが、近寄ってみたら「四角い塔」だった、という例を出しているが、このときデカルトは一気に感覚によって知られるものすべてを懐疑するという立場に飛躍する。こうした懐疑には、もはや感覚対象は必要なく、その意味である種の自律性を持っている。コギト（疑うわれ）はこのような自律性を経て見出されるが、デカルトの場合明晰判明に思考されるものの実在を認め、考える主体が確かなものであることをさらに確証していくという手続きを採り、異なる展開を見せることになる。
- ¹³ *AF*, 4. Le problème de Hume. 邦訳、第四章 ヒュームの問題。
- ¹⁴ James, W. *Essays in Radical Empiricism : A Pluralistic Universe*, Gloucester, Peter Smith, 1967.
- ¹⁵ Quentin Meillassoux, *Deuil à venir, dieu à venir*, Critique, n.704-705.pp.105-115. 邦訳 『現代思想』2015 年 1 月号 特集=現代思想の新展開 2015 -思弁的实在論と新しい唯物論、岡嶋隆佑訳、青土社、二〇一四年、九〇―九九頁。
- ¹⁶ 『有限性の後で』は 2006 年の刊行であるが、グレアム・ハーマンはその前年 2005 年に発表した『ゲリラ形而上学』において、ドミニク・ジャンコーのレヴィナス批判を引用しつつ、現象学の神学化を批判し、またこれまでの哲学が大陸哲学も分析哲学もふくめ、いずれもオブジェクトに人間がアクセスするあり方のみを語った「アクセスの哲学（philosophy of access）」という主張を行っている。これらの批判がメイヤスーの信仰主義批判、相関主義への批判と結びつき、思弁的实在論のムーブメントが醸成されたのである。

キーワード：メイヤスー、相関主義、思弁的实在論、ジェイムズ、中論